



Jahves udvalgte sted
Tempelideologi og historisk (re)konstruktion

Hjelm, Ingrid

Published in:
Collegium Biblicum Årsskrift

Publication date:
2009

Document version
Også kaldet Forlagets PDF

Citation for published version (APA):
Hjelm, I. (2009). Jahves udvalgte sted: Tempelideologi og historisk (re)konstruktion. *Collegium Biblicum Årsskrift*, 9, 21-29. <http://ojs.statsbiblioteket.dk/index.php/cb/article/view/16985>

JAHVES UDVALGTE STED TEMPELIDEOLOGI OG HISTORISK (RE)KONSTRUKTION.

INGRID HJELM

Deuteronomium 12's udvælgelsesformularer i den massoretiske og samaritanske Pentateuk

I Deuteronomium 12 finder vi en trefoldig opfordring til at bringe ofre til et ikke nærmere bestemt udvalgt sted og der glæde sig med familien i v. 7, samt i v. 12 og 18: familien, slaverne og levitterne. Trefoldigheden har selv sagt inviteret til redaktionskritiske analyser, der i lyset af fortællingen om Josias' reform i 2 Kongebog 23 placerer disse opfordringer i et kronologisk forløb med v. 13-18 som det første led i kæden og sidenhen kombineret med eksilstidens vers 8-12 og persertidens vers 2-7. Logikken i denne rækkefølge baserer sig på simpliciteten af udvælgelsesformularen: "Kun på det sted Herren udvælger i én/enhver (בְּאַחַד שְׁבִטֶיךָ) af dine stammer" i v. 14, som i v. 11 (2. led) er blevet til "det sted, som Herren jeres Gud udvælger til bolig for sit navn". I v. 5 (3. led) er disse blevet kombineret i udsagnet om "det sted, Herren jeres Gud udvælger blandt alle (מִכָּל שְׁבִטֶיכֶם) jeres stammer til at sætte sit navn på, så det kan bo der"¹ Denne evolutionsteoretiske tekstanalyse, som har vundet stor udbredelse, bliver sædvanligvis ikke anset for at have sammenhæng med de narrative forløb, hvori teksterne forekommer, men snarere at være udtryk for ændrede sociologiske, demografiske og realpolitiske forhold. Således kan udsagnet i vers 20-28 om afstanden til helligstedet fortolkes enten som en afspejling af Josias' erobringer eller diasporasituationen efter Jerusalems fald.²

Sidstnævnte fortolkning, som bl.a. Thomas Römer har advokeret indebærer at Deut. 12,13-18 forudsætter eksistensen af det første tempel, mens 12,20-28's bekymring om afstanden til templet og implicerer det andet tempel og den jødiske diaspora og er senere end Hellighedsloven i Lev. 17-26. Medens Römer med henvisning til Salme 78 ikke er i tvivl om at alle udsagn om stedet og stammen skal forstås singulært og ikke kan dreje sig om andet end Jerusalem's tempel og Juda stamme,³ har andre, inkl. undertegnede argumenteret for en mulig flertydighed, der kunne indebære en autorisering og klassificering af kultstedet/stederne som jahvistisk i modsætning til ikke autoriserede kultsteder.⁴ Modsætningen i Deuteronomium 12 er ikke mellem forskellige jahvistiske kultsteder, men mellem folkenes kultsteder og kultpraksis og den kult, som israelitterne skal instituere efter at folkene er blevet fordrevet. Der er således i kapitlet både et præsens "som vi gør i dag" og et fremtidigt "endnu ikke" (vv. 8-9), "når I kommer over Jordan", (v.10), "når Herren din Gud udvider dit landområde" (20), "når det sted, Herren din Gud udvælger" (21), og "når Herren din Gud udrydder de folk" (29), som bevirker at der til den tid skal gælde en ny praksis for israelitternes gudsdyrkelse. Denne indebærer en total afvisning og destruering af folkenes praksis og kultsteder og en betoning af Jahves særstilling: "gør ikke sådan mod Jahve jeres/din Gud" (vv. 4, 8, 31). Der er altså tale om en guddommeligt sanktioneret kontrol af kulten, som også indeholder en mulig centralisering i benyttelsen af

¹ T. Römer, "Cult Centralisation in Deuteronomy 12: Between Deuteronomistic History and Pentateuch", in E. Otto and R. Achenbach (eds.), *Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und deuteronomistischem Geschichtswerk* (FRLANT, 206, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004), s. 168-180 (169, n. 5).

² Römer, "Cult Centralisation", s.171.

³ Römer, "Cult Centralisation", s. 170.

⁴ I. Hjelm, "Cultcentralization as a Device of Cult Control", *SJOT* 13/2 (1999), s. 298-309. Jf. også Ex. 20,24; Gary N. Knoppers, "Mt. Gerizim and Mt. Zion: A Study in the Early History of the Samaritans and Jews", 2004 CSBS Presidential Address, University of Manitoba (Canadian Society of Biblical Studies, 2004), s. 5-32

singulært ”det sted” og talen om afstanden til kultstedet.⁵

Det narratologiske grundlag er imidlertid ikke den narrative eller historiske diaspora om man vil, men folkets spredning efter erobringen af landet, hvis udstrækning skal være fra ørkenen til Libanon og fra Eufratfloden til havet i vest (Deut. 11,24).

Den trefoldige gentagelse af offerfesten i Deuteronomium 12 har derfor ikke så meget rod i en historisk udvikling som i festkalenderen i Deut. 16, der ligeledes betoner stedets udvælgelse og påbyder israelitterne at glæde sig for Herrens ansigt (16,11.14.15). Der er i kapitel 16 ingen omtale af stammerne, og formularen: ”på det sted som Herren (din Gud) udvælger til bolig for sit navn” (vv. 2, 6, 7, 11, 15, 16) svarer til formularen i Deut. 12,11, som er Römer’s første tilføjelse. I samtlige 10 udsagn i kap. 12 og 16 er kernen i ordlyden identisk: -ה eller -ב, מקום, אשר יבחר יהוה אלוהים / אלוהיכם, som også optræder fraseologisk i samtlige udsagn om stedet i Deuteronomium.⁶ Det er imidlertid kun Deuteronomium 12, v. 5 og 14, der har tilføjelsen vedrørende stammerne מכל שבטיכם og אחד שבטיך. Disse må derfor anses for at være sekundære og afspejle lignende formuleringer vedrørende udnævnelse af dommere i Deut. 16,18 samt levitterne מכל שבטיך, der som noget særligt skal gøre tjeneste i Jahves navn (בשם יהוה; 18,5; jf. 10,8 og 21,5).

I alle forekomster af udvælgelsesformularen i Deuteronomium benyttes den ikke-perfektive *yiqtol* form יבחר ”vælger / vil vælge” i modsætning til benyttelse af perfektivt *qatal*, בחר ”har valgt”, i den Samaritanske Pentateuk. Sidstnævnte form anses sædvanligvis for at være en senere redaktion af den samaritanske Pentateuk, fordi den strider mod den narrative kronologi, der først lader Jahve vælge byen blandt alle Israels stammer, hvor huset til hans navn skal bygges i 1 Kg. 8,16.⁷ Det er dog påfaldende at udvælgelsesterminologien er fraværende i Jahves helligelse af templet i 1. Kg. 9,3-9 i modsætning til parallelteksten i 2 Krøn. 7,12 og 16, der lader Jahve erklære at han har ”udvalgt stedet (מקום) til offertempel (בית זבח)” og ”udvalgt og helliget dette hus, hvor hans navn skal være”. I disse massoretiske tekster er alle forekomster af בחר holdt i perfektivt *qatal* og modsvarer således brugen af *yiqtol* i Deuteronomium.

Denne bekymring for et narratologisk futurum hører selvsagt ikke hjemme i den Samaritanske Pentateuk, der flere steder erklærer at Jahve skal tilbedes på Garizim. Således i Dekalogen, som regner det første bud som overskrift og indledning og derfor indeholder et 10. Bud, der i fortsættelse af Ex. 20,17 og Deut. 5,18 fastslår at israelitterne efter overgangen over Jordan skal opstille stenene på Garizim og bygge et alter der af utilhugne sten. Afsnittet er sammensat af tekster fra Deut. 11,29a; 27,2b-3a.4a.5-7 og 11,30 i nævnte rækkefølge, der ender med at fastslå at Garizim og Ebal ligger overfor Sikem. Denne stedlige præcisering, som i øvrigt støttes af rabbinsk litteratur,⁸ har traditionelt været anset for at høre til den samaritanske Pentateuks senere redaktion, som følge af splittelsen i 2.-1. årh. f. Kr. Senest, denne sommer er der imidlertid fremkommet et fragment, offentliggjort af James Charlesworth, af Deuteronomium 27,4, som i lighed med Vetus Latina og Den Samaritanske Pentateuk befaler at opstille stenene på Hargarzim i modsætning til MT’s Har Ebal. Fragmentet, hvis oprindelse er ukendt vurderes at være autentisk og fra midten af det 1. årh. f. Kr. Fundet er opsigtsvækkende, fordi det er det ældste tekstvidne til den samaritanske læsning i et tekstfragment i aramæisk skrift blandt Dødehavsteksterne. Mulige præ-samaritanske fragmenter i paleo-hebraisk skrift blandt Dødehavsteksterne fremviser ikke såkaldte sekteriske læsninger, men teksterne er yderst fragmentariske netop der, hvor udsagnet kunnet forventes at forekomme. Samaritanske krøniker, som flere steder diskuterer udvælgelsen af stedet, betoner det teologisk uholdbare i, at

⁵ Jf. også 31,11: ”hele folket”.

⁶ 12,5.11.14.18.26; 14,23.24; 15,20; 16,2.6.7.11.16; 17,8.10; 18,6; 26,2; 31,11.

⁷ Jf. 1Kg. 11,13.36; 14,21; 2 Kg. 23,27 (Jerusalem).

⁸ m. soʿ7.5; jf., Ingrid Hjelm, *The Samaritans and Early Judaism. A Literary Analysis* (JSOTsupp., 303, CIS, 7; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), s. 92.

spørgsmålet skulle efterlades ubesvaret ved Moses' død. Påfaldende er det, at ingen, hverken jødiske eller samaritanske tekster eller skrifter, tager det simple skridt at redigere Deuteronomium 12 og skrive stedet ind. Uanfægtet af Noth's redaktionskritik læser samaritansk fortolkning imidlertid Deuteronomium 12 sammen med slutningen af kapitel 11, hvor det betones at velsignelsen skal lægges på *hargarizim* og forbandelsen på *har ebal*. Hermed er problemet løst og stedet valgt.

Betoningen af stedets udvælgelse og påbuddet om at glæde sig er særegent for Deuteronomium og aldeles fraværende i festkalenderne i Exodus (23,14-19; 34,18-26) og Leviticus (kap. 23). Medens Exodus og Leviticus' festkalendere kan anses for at have en implicit tilknytning til templet i udsagnene om Guds hus (בית יהוה; Exod. 23,19 og 34,26), og om at "drage op" (Exod. 34,23-24), samt en kompositorisk sammenhæng med lovene om helligdommen (מִשְׁכָּן), er templet så godt som fraværende i Deuteronomium. Det betyder ikke at kulten som sådan er fraværende, for der er megen tale om at bringe forskellige ofre til stedet, men det betyder at Deuteronomium kan fortolkes i forskellige retninger, både angående placering og stedets karakter.

Kultsteder i Pentateuken

Hvis vi følger det rent narrative forløb i Genesis til 2. Kongebog ser vi at adskillige steder udnævnes til at være Guds sted og at landskabet så at sige fyldes med helligsteder. Vi ser også at de fleste af disse steder afvises igen.

Noah bygger et alter for Jahve efter at han er gået ud af arken (Gen 8,20). Abraham bygger et alter for Jahve, som viser sig for ham ved Elon Moreh på Sikems (helligsted (מִקְדָּשׁ); Gen 12,6-7). Han rejser videre og bygger et alter mellem Betel og Aj (12,8; 13,4). Han rejser sydpå, tager en afstikker til Egypten, kommer tilbage, deler landet med Lot og markerer sin del med bygning af et alter ved Elon (Eloni) Mamre i Hebron (13,18). Efter brøndstriden med Abimelek planter Abraham en tamarisk i Be'ersheba og påkalder der Herren, den evige Guds navn (21,33). Han bygger et alter på Morijs bjerg (22,9). Isak bygger et alter for Jahve ved Be'ersheba, hvor Jahve viser sig for ham (26,25). På Jakobs rejse fra Be'ersheba til Karan overnatter han i Luz, som han giver navnet Bethel (Guds hus) og han rejser den sten han har brugt som hovedgærde, fordi Jahve viste sig for ham der (28,12-19; 35,9-15; 48,3). På tilbageturen fra Karan kommer Jakob til Sikem, hvor han bygger et alter, som han kalder "Gud, Israels Gud" (33,18-20). Som en opfyldelse af den ed, han svor, da han rejste ud (28,20-22), kommer Jakob endnu engang til Luz i Kanaan, bygger alter og rejser stenstøtte og bekræfter stedets karakter som Guds hus, Bethel (35,1.6-15). Jakob ofrer til Isaks Gud i Be'ersheba, som taler til ham der, før han drager til Ægypten (46,1-4).

Udover disse steder omtales også patriarkernes gravsted i Makpela øst for Mamre ved Hebron (23,17-20; 49,29-32). Alle disse helligsteder ligger i det centrale bjergland på den nord-sydgående rute fra Sikem til Be'ersheba, der markerer landets nord- og sydgrænse. Halvdelen af stederne, nemlig Sikem, Luz/Bethel, Morijs og Be'ersheba får et alter, fordi Jahve/Elohim viste sig for patriarken på stedet og gav løfte om støtte og fremgang. Der er altså tale om en kultisk grænsedragning, der ikke kun markerer patriarkernes ejerskab til landet, men også at Jahve er landets gud.

Moses fortællingen er karakteriseret ved at Jahve kan vise sig på forskellig vis: i en brændende busk, i en tæt sky på Sinaj (Exod 19,9, 16-18; 24,15-16), som en sky- eller ildsøjle (13,21). Moses bygger dog ikke andre steder, men i Refidim efter sejren over Amalekitterne (Ex. 17,15) og ved foden af Sinaj, hvor han også rejser 12 stenstøtter (מִצְבֵּה; 24,4).⁹ Derudover bygger Aron et alter efter fremstillingen af guldkalven. I modsætning til Genesis, som ingen overvejelser gør sig om helligstedets karakter, er der i Exodus anvisning på jord-, sten- og træaltre (20,22-26). Altrene og ofringerne skal erstatte gudebilleder af guld og sølv, som det er forbudt at fremstille. Træaltre forekommer i forordningerne for helligdommen (מִקְדָּשׁ) også

⁹ SP og LXX: אֲבִנִים.

kaldet Jahves bolig (משכן יהוה) og som læser løfter man øjenbryn, når der på det bronzebeklædte alter bygget af akacietræ og placeret foran et telt med uanede mængder fintvævede stoffer og ædel udsmykning skal brændes hele væddere syv dage i træk (Ex. 25-29; 40,28-29). Et lignende, mindre guldbeklædt røgelsesalter hører også til helligdommens udsmykning (30,1-10). Som i patriarkfortællingen helliggøres stedet ved Jahves åbenbarende nærvær og jord- og stenaltrets legitimitet sikres med udsagnet om at "hvert sted (בכל המקום) eller som i SP: "på det sted", (במקום), hvor jeg lader mit navn nævne (אזכיר את שמי; litt.: "huskes") vil jeg komme til dig og velsigne dig (Ex. 20,24). Erindringsmotivet (זכרון) er karakteristisk for Exodus og Numeris omtale af forholdet mellem Jahve og hans folk. Han både husker på dem og de skal huske ham.¹⁰

Fra ørkenhelligdom til tempel

Nu skulle man tro at ørkenhelligdommen kunne og skulle gøre fyldest som bolig for Jahve (Ex. 25,8) indtil bygningen af templet, men det er som bekendt ikke tilfældet. Faktisk er der ingen henvisning til templet som sådan i Pentateuken, og patriarkernes praksis med en kultisk markering af tilhørsforholdet til landet videreføres i den nye bosættelseshistorie, der lader Moses befale at der opstilles sten, hvorpå Loven skrives, og bygges et stenalter på Ebals bjerg (Deut. 27,4). Som i Deuteronomium 12 skal israelitten "bringe måltidsofre (זבחת שלמים) og spise (אכלת) der og glæde sig (שמחת) for Jahve din Guds ansigt" (27,7-8; jf. 12,7.12.18). Der er ikke noget i ordlyden i kap. 27, der forhindrer, at Ebal, eller som i den samaritanske Pentateuk, Garizim, kunne være det udvalgte sted. Og nok så vigtigt, Deuteronomiums afslutning, der lægger forbandelserne og velsignelserne på henholdsvis Ebal og Garizim, peger ikke tvetydigt peger frem imod andre kultsteder. Heller ikke når vi kigger på udførelsen af befalingen i Jos 8, 30-35. Det er således ikke, som argumenteret af Römer, Deuteronomium, der knytter forbindelsen til Jerusalems tempel i Samuels- og Kongebøgerne, men templet, der knyttes til både P's og D's tempelideologi og erstatter tabernaklet som Jahves udvalgte sted! Inden vi når så langt, skal vi kigge på andre mulige kandidater.

Skønt Åbenbaringsteltet (אהל מועד) følger med over Jordan og opstilles i Shilo (Jos. 18,1; 19,51; [21,2; 22,9.12]) forhindrer dets eksistens ikke at Josva rejser 12 sten i Jordan og i Gilgal (4,4-9), bygger alter på Ebals bjerg (8,30-35), benytter Jahves helligdom i Sikem og rejser en vidneste under egen der (24,26-27). Ideologien om ét fælles kultsted for alle Israels stammer kommer dog til udtryk i fortællingen om det transjordanske alter i Jos. 22, der garanterer den fælles Jahvedyrkelse, men truer centraliseringstanken, samt i Jos. 6,24's יהוה og 9,27's tale om stedet, der skal udvælges. Medens LXX placerer Josvas pagtslutning i kap. 24 i Shiloh og dermed stadfæster en kontinuitet mellem tabernaklet i Shilo og Jerusalems tempel,¹¹ foregår pagtslutningen i den masoretiske tekst i Sikem, som knytter forbindelsen bagud og bidrager til skabelsen af et litterært kontinuum i omtalen af patriarktraditionerne og Josvas imitation af Jakobs fjernelse af de fremmede guder (Jos. 24,23; Gen. 35,2). Josva rejser en vidneste og der omtales hverken alter eller ofring i forbindelse med pagtslutningen. Sikem deler hermed status med det transjordanske alter som et vidnested snarere end et offersted. Samaritanske traditioner derimod lader Josva bringe ofre ved foden af bjerget eller på Garizim.¹² I alle traditioner, både hebraiske, græske og samaritanske er Shilo placeret mellem patriarkernes Sikem og det davidiske Jerusalem. Medens de bibelske traditioner er ambivalente i bedømmelsen af Shilo, er synet på dette kultsted udelukkende negativt i de samaritanske traditioner. Med Elis brud med Garizim/Bethels ypperstepræst og tempelbyggeri i Shilo indledes den splittelse af Israels

¹⁰ Se f.eks. Exod 28,12; 30,16; 39,7; Num. 5,15; 17,5; 31,54. Formularen "for good remembrance before god" er en ofte anvendt formular i hellenistiske votivindskrifter og er fundet med tilføjelsen "på dette sted" (לדכרן) (טב קדם אלהא בארתא דנה) på omkring 70 samaritanske inskriptioner fra Garizim (mere herom senere).

¹¹ Ingrid Hjelm, *Jerusalem's Rise to Sovereignty: Zion and Gerizim in Competition* (JSOTSup, 404; CIS 14; London and New York: T&T Clark/Continuum, 2004), s. 195-210.

¹² Hjelm, *Jerusalem's Rise*, s. 196-197.

stammer, som fører til bygningen af det davidisk-salomoniske tempel i Jerusalem. Med splittelsen forsvinder Jahves velvilje, og det er jo en interessant modsætning til Jerusalemstraditionernes udvælgelsesideologi, der synes at forherlige Judah på bekostning af de øvrige stammer. I lyset af Judas skæbne i Konge- og Krønikebøgerne og de alt andet end tilfredsstillende forhold hos Ezra og Nehemias må vi dog alligevel spørge om Det Gamle Testaments Jerusalemstraditioner ikke også holder Jahves manglende velvilje implicit.

Den Deuteronomistiske histories forfaldsparadigme

Dommerbogen indleder det forkastelsesparadigme, som bliver det gennemgående tema i resten af den deuteronomistiske historie. Det begynder med Sikem i Abimelekfortællingen i Dommerbogen 9, fortsætter over Shilo, Betel, Gilgal og Nob og ender med Jerusalems fald i slutningen af 2 Kongebog.¹³ Udover konkurrencen med disse navngivne steder er ofring og røgelsesafbrænding på offerhøjene (במות) i Judah og offerhøjstemplerne (בית במות) i Israel et gennemgående tema i bedømmelsen af kongerne, som til trods for forskellige andre tiltag ikke fjerner disse i syd eller Jeroboams kultinstitutioner i nord.¹⁴ Begge må anses for at være jahvistiske og udgøre et andet element i fortællingen end kritikken af afgudsdyrkelsen, der bliver årsag til begge kongedømmers fald.

Skønt Jerusalems tempel planlægges, bygges og indvies på storslået vis på Jahves udvalgte sted (1 Kg. 8,16) er dets funktion marginal i Kongebøgerne. Faktisk er det kun Hezekiasfortællingen (2 Kg. 18,17-19,37), som er bragt sekundært ind i Kongebøgerne fra Esajas,¹⁵ der lader templet fungere som det bønnens og påkaldelsens sted, som Salomon bad om ved templets indvielse (1 Kg. 8,22-61). Salomons kæmpeofring af 22.000 okser og 120.000 får er en engangshandling og ofring i templet omtales kun i forbindelse med rigets deling (1 Kg. 12,27). Derudover omtales offerkult kun i negative termer i omtalen af andre kultsteder samt afgudsdyrkelsen, der fordømmes. Udover at være stedet, der forsømmes, forfalder, restaureres, vanhelliges, lukkes og åbnes igen, bliver templet strippet for værdier syv gange i Kongebøgerne. I et gennemført chiastisk ABCABCA mønster enten frarøves templet dets værdier (A: Rehabeam, Amaziah og Zidkija), benyttes værdierne til bestikkelse (B: Asa og Ahaz) eller til tributbetaling (C: Jehoash og Hizkija).¹⁶ Hizkijafortællingen i 2 Kg 18-19 indledes med kongebøgernes forfaldsdiskurs (18,1-16), men fortsætter esajansk og bliver den kontrasterende fortælling, der nok bidrager mest til Samuels- og Kongebøgernes spænding mellem tempelfortællingernes positive og negative konnotationer. Det er således Esajas' bidrag, der bryder den forfaldsdiskurs, der karakteriserer den såkaldte deuteronomistiske historie. Dette brud medfører at templet får en anden betydning og funktion end præsteskriftets tempel i Pentateuken. I Esajas' visioner om templet og byen er det ikke ofre, men underkastelse, gråd og belæring, der bringer visdom og frelse, således som vi ser det demonstreret i Hizkijafortællingen. Påfaldende er her den assyriske kommandants kritik af Hizkijas kultreform, som medfører at folket kun skal tilbede/kaste sig ned for altret i Jerusalem (2 Kg. 18,22). Dette sted har i Krønikebogen tilføjelsen: "og bringe røgelsesofre" (2 Krøn. 32,12), helt i tråd med templet og offerkultens centrale placering i Krønikebøgernes Jerusalemsfortælling.¹⁷ Samuels- og Kongebøgernes ambivalens overfor offertempelinstitutionen kommer yderligere til udtryk i Davids og Salomons forsøg på at begrænse Jahve til templet (2 Sam. 7,1-6 og 1 Kg 8,12). Disse bliver konsekvent

¹³ "Jerusalem"- kultsteder i henhold til *b. Zeb.* 118b: Gilgal: 14 år, Shilo: 369 år, Nob og Gibeon: 57 år, i alt 430 år før indvielsen af Salomon's tempel (jf. Ægypten + ørkenvandringen i Exod 12,40; Gal. 3,17; men Gen 15,13 og Acta 7,6: 400 år); Hjelm, *Jerusalem's Rise*, s. 206.

¹⁴ Hjelm, *Jerusalem's Rise*, kap. 2.

¹⁵ For en diskussion herom med henvisning til relevant litteratur, se Hjelm, *Jerusalem's Rise*, s. 93-115.

¹⁶ Hjelm, *Jerusalem's Rise*, s. 42-43.

¹⁷ Knoppers, "Mt. Gerizim", s. 26-27.

korrigeret i Jahves insisteren på at boligen er til hans navn, og Salomon indrømmer da også, at intet hus kan rumme Gud, som hverken kan bo på jorden eller rummes i himlenes himmel (1 Kg. 8,17). Dette syn på templet ligger således fint i tråd med Esajas' kosmiske tempel, der har himmel og jord som Jahves bolig og hvor belæring, visdom og lovprisning erstatter ofringen.¹⁸ Esajas tempelvision gælder imidlertid ikke det flygtige davidiske Jerusalem, der går under i historiens malmstrøm, men det fremtidige, evige Zion, der forbliver ubesmittet. Denne skelnen er også karakteristisk for Jeremias' benyttelse af Zion.¹⁹ Og det skal her understreges at Zionsideologi ikke er en del af den deuteronomistiske eller kronistiske histories grundstruktur, men er sekundært bragt ind via Esajas' Hizkijafortælling.²⁰

Forventninger og virkelighed

Hvis Esajas' tempelvision kan anses for at afspejle forventninger om en storslået tilbagekomst fra det historiske babyloniske eksil, så må man konstatere at eftereksilstidens virkelighed, således som det fortælles hos Ezra og Nehemias ligger milevidt fra denne idealforestilling. Her er absolut ingen Zionsideologi, ingen Davidsideologi, ingen genoprettelse af tolvstammefolket, ingen inklusion af folkeslagene og ingen glørværdig tempelinstitution. Tværtimod er templet inferiørt, til at græde over, og naboerne afvises, når de tilbyder hjælp til genopbygningen. Den lov, der udgår fra templet er xenofobisk og fører til splid i familier og slægter, når ægtefæller, der ikke har den rette stamtavle sendes ud i kulden og regnen. Endnu engang truer undergangen som straf for overtrædelse af den selvbestaltede lov, der fremhæver forbandelsen snarere end velsignelsen. Det er således ikke den Deuteronomistiske histories eller Ezra og Nehemias' tempelfortællinger, men Krønikebøgernes eskatologiserede forgangne Jerusalem, som beforder og knytter an ved tidlig jødedom og kristendoms Jerusalemsforestillinger, der afviser samtidens tempel, men glorificerer det fortidige og fremtidige tempel.²¹ I benyttelsen af eskatologiske tekster og forestillinger trækker Krønikebøgerne det fortidige Jerusalem ind i samtidens forventninger om en glørværdig fremtid for alle Israels stammer med Jerusalem og templet som centrum.²²

En tilsvarende polemik mod det andet tempel finder vi i 2.-1. årh.s pseudepigrapher: *Eupolemos*, *1 Enoksbog*, *Moses Testamente*, *Levis Testamente*, *Jubilæerbogen* og *Tobits Bog*.²³ Og vi må tilføje, at også nytestamentlig kritik af templet og visionerne om det nye tempel i Johannes Åbenbaring bidrager hertil.

Denne objektivisering af fortiden som en ressource for identitetsdannelsen²⁴ ligger således inkorporeret i mange af teksterne, der ikke refererer eller gengiver historien, men skaber den i lyset af samtidens problematikker og ideologier.

¹⁸ Hjelm, *Jerusalem's Rise*, s. 158-159.

¹⁹ Hjelm, *Jerusalem's Rise*, s. 257

²⁰ Hjelm, *Jerusalem's Rise*, s. 41-42.

²¹ Hjelm, *Jerusalem's Rise*, s. 258-293.

²² Amber Warhurst, "The Jerusalem Chronicle: Inner-biblical Allusions in the Chronicler's Portrayal of Jerusalem", foredrag givet ved SBL National Meeting, Boston, 2008.

²³ P.A. Tiller, *A Commentary on the Animal Apocalypse of 1 Enoch* (Early Judaism and Its Literature, 4; Atlanta: Scholars Press, 1975), s. 47; Doron Mendels, *The Land of Israel as a Political Concept in Hasmonean Literature* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1987); idem, *The Rise and Fall of Jewish Nationalism* (New York: Doubleday, 1992); Hjelm, *Jerusalem's Rise*, s. 261-264.

²⁴ Jan Assmann, *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien* (München: C.H. Beck 2008⁴ [2000]); jf. Niels Henrik Gregersen, "Dogmatik som samtidsteologi", *Dansk Teologisk Tidsskrift* 71 (2008) s. 290-310 (295).

Historisk (re)konstruktion

Hvad var så samtidens tempel eller templer? Årsskriftets læsere er vel bekendt med at de gammeltestamentlige forfattere beskriver Palæstinas kultiske historie i lyset af samtidens polemiske situation. Der er således både andre og flere kultsteder i jernalderens Palæstina og kultcentralisation og Jerusalems særstilling kan kun med stor usikkerhed tilskrives en narrativ Josiansk reform i det 7. årh, som måske nok forsøgte at fjerne resterne af det assyriske overherredømme, men ikke opnåede den suverænitet for Jerusalem, som Krønikerbøgerne og historien tilskriver den. Mindre bekendt er den kultiske og demografiske situation i persisk og hellenistisk tid, så den vil vi kigge nærmere på her.

De assyriske og babyloniske erobrere havde efterladt et næsten totalt ødelagt og affolket Judæa og det tog århundreder for området at komme på fode igen.²⁵ Vanskelighederne med at bygge templet og befolke byen hos Ezra og Nehemias rammer nok ikke helt ved siden af, selvom templets indvielse måske ikke fandt sted så tidlig som slutningen af det 6. årh. (Dareios II's sjette regeringsår [516]; Ezra 6,15) nøjagtig 70 år efter dets ødelæggelse. Den tidligste reference til templet, som i øvrigt kun er implicit, finder vi i Elefantinebrevens henvisning til Jerusalems præster fra slutningen af det 5. årh. Nehemias' mur blev øjensynligt aldrig bygget og byen havde ikke før det 2. årh. en befolkningsmæssig udstrækning, der inddrog Vesthøjen.²⁶ Antallet af hjemvendte i Ezra 2 og Neh 7 er stærkt overdrevne og er i bedste fald udtryk for en senere folketælling.²⁷ Der er således faktuelle grunde nok til at argumentere for at templets omfang, betydning og økonomiske grundlag var ringe og ganske lokal. Bortset fra den grandiositet det forsynes med i Kyrosdeklarationen og forhandlingerne om dets bygning hos Ezra, stemmer dette jo sådan set godt nok overens med de situationsbeskrivelser vi i øvrigt finder hos Ezra og Nehemias. Hvad der ikke stemmer og bidrager til at fortægne billedet af det eftereksilske Judæa og Jerusalem, er omtalen af naboerne. Med denne omtale påstås det at de tilbagevendende judæere og benjaminitter udgør den sande rest af det føreksilske Israel og, mere vigtigt, at nordrigets befolkning består af tilflyttere, der nok dyrker Jahve, men ikke gør det korrekt (og bestemt ikke hører til Israels stammer). Historisk set er der imidlertid ingen belæg for en storstilet deportation af Israel's befolkning eller en massiv tilflytning fra Mesopotamien.²⁸ De socio-kulturelle overensstemmelser mellem Judæa og Samaria, som begge steder udviser en kontinuitet fra jernalder til persertid er klart dominerende.²⁹ Så hvorfor benægte "slægtskabet"?

Årsagen skal sandsynligvis søges i den bedre demografiske, økonomiske og politiske situation for den nordlige nabo, *Shomron*, der lige så lidt som det føreksilske Israel var afhængig

²⁵ Der foreligger en del nyere litteratur herom. Her skal blot henvises til O. Lipschits og J. Blenkinsopp (red.), *Judah and Judeans in the Neo-Babylonian Period* (Winona Lake IN: Eisenbrauns, 2003); O. Lipschits og M. Oeming (red.) *Judah and the Judeans in the Persian Period* (Winona Lake IN: Eisenbrauns, 2006); O. Lipschits, G.N. Knoppers og R. Albertz (red.), *Judah and the Judeans in the Fourth Century* (Winona Lake IN: Eisenbrauns, 2007). For øvrige bibliografiske noter, se Ingrid Hjelm, "Changing Paradigms: Judean and Samaritan Histories in Light of Recent Research", i M. Müller og T. L. Thompson (red.), *Historie og Konstruktion. Festskrift til Niels Peter Lemche i anledning af 60 års fødselsdagen den 6. september 2005* (Forum for Bibelsk Eksegese, 14; København: Museum Tusculanums Forlag, 2005), s. 161-179 (fodnoter til s. 165-66).

²⁶ Israel Finkelstein, "Jerusalem in the Persian (and Early Hellenistic) Period and the Wall of Nehemiah", *JSOT* 32.4 (2008), s. 501-520.

²⁷ Ernst Axel Knauf, "Bethel: The Israelite Impact on Judean Language and Literature", i Oded Lipschits and Manfred Oeming (red.), *Judah and the Judeans in the Persian Period* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2006), s. 291-349 (301-302).

²⁸ Hjelm, "Changing Paradigms", s. 163-165.

²⁹ Gary N. Knoppers, "In Search of Postexilic Israel after the Fall of the Northern Kingdom", i John Day (red.), *In Search of Pre-exilic Israel* (JSOTSup 406; Edinburgh: T&T Clark/Continuum), s. 150-180; idem, "Revisiting the Samaritan Question in the Persian Period", i Oded Lipschits og Manfred Oeming (red.), *Judah and the Judeans in the Persian Period* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2006), s. 265-289.

af naboprovincens kultiske institutioner. Om ikke før, så var der ihvertfælde fra midten af det 5. årh. et tempel på Garizim.³⁰ Persertidens tempel var kvadratisk (98 x 98 m) og med 3 sekskamrede portrum (øst, nord og syd), svarende til visionerne om templet i Ezekiel kap. 40-43. Rester af et alter er fundet ved østporten og de tolv sten ved vestmuren. Templet blev betydeligt udvidet mod øst og mod syd i begyndelsen af the 2. årh. f. Kr., svarende til det tidspunkt, hvor Antiokus III, ifølge Josefus (*Ant.* 12.133-146) befordrede en renovation af Jerusalems tempel. Byen omkring templet (Luz/Luzah), der allerede var påbegyndt i persertiden, ekspanderede og husede før dens ødelæggelse mere end 10.000 indbyggere, hvoraf en stor del tilhørte præsteskrabet. Fra denne periode er der fundet ca. 400 marmorindskrifter på aramæisk. De fleste af disse er dedikationsindskrifter, som angiver, at ofre er bragt på dette sted af X person fra X sted til Jahve, Adonai eller Eloha. Navne- og stedsnavnematerialet fra disse indskrifter samt betydelige møntfund, offerdyrsknogler, redskaber osv. bidrager til at fastlægge områdets karakter og historie. Der er således ingen grund til at anse det samaritanske tempel for værende underordnet Jerusalems tempel før det hasmonæiske kongedømmes ekspansion, der med gennemførelsen af en kultcentralisation favoriserede Jerusalems tempel og førte til at templet og byen på Garizim blev ødelagt under den hasmonæiske konge Johannes Hyrkans nordlige felttog omkring 110 f. Kr. Århundrederne forinden havde budt på vekslende perioder af autonomi, samarbejde, rivalisering og fjendtlighed befordret og betinget af besættelsesmagternes udbytning og kontrol.

Til fuldendelse af billedet hører også muligheden for, at forskningens Bethel/Beitin havde et konkurrerende Jahve tempel indtil midten af det 5. årh. f. Kr.³¹ De arkæologiske data er imidlertid noget rod og hypotesen er især baseret på onomastica med det teofore element "Bethel" samt bibelsk polemik mod Bethel.³² Udover Bethel må man også tage Mispa i betragtning som administrativt og muligvis kultisk center,³³ samt Lachish og Arad i Judæas grænseområder.³⁴

Persertidens templer havde ingen autonomi og ingen magtbeføjelser. Deres formål var væsentligst at sikre ro og orden, bede for kongen og hans familie, samt bistå den persiske administration i dens økonomiske udbytning af befolkningen.³⁵ Det betød alt andet lige, at

³⁰ Fornyeede udgravninger på Garizim siden 1985 har bragt megen ny viden for dagen. Her skal blot henvises til de seneste store udgivelser herom: Y. Magen, H. Misgav og L. Tsefania, *Mount Gerizim Excavations I: The Aramaic, Hebrew and Samaritan Inscriptions* (Judea & Samaria Publications, 2; Jerusalem: Staff Officer of Archaeology, Civil Administration of Judea and Samaria, 2004; Eng. overs. E. Levin og M. Guggenheimer; English and Hebrew); Y. Magen, *The Samaritans and the Good Samaritan* (Judea & Samaria Publications, 7; Jerusalem: Staff Officer of Archaeology, Civil Administration of Judea and Samaria, 2008; Eng. overs. E. Levin); Y. Magen, *Mount Gerizim Excavations II: A Temple City* (Judea & Samaria Publications, 8; Jerusalem: Staff Officer of Archaeology, Civil Administration of Judea and Samaria, 2008; Eng. overs. E. Levin og C. Ebert). Se endv. Hjelm, "Changing Paradigms", s. 167-171, samt I. Hjelm, "What do Samaritans and Jews have in Common? Recent Trends in Samaritan Studies", *CBR* 3.1 (2004), s. 9-59.

³¹ J. L. Kelso, "Bethel", i *NEAHL* I, s. 192-194; Joseph Blenkinsopp, "Bethel in the Neo-Babylonian Period", i Oded Lipschits og Joseph Blenkinsopp (red.), *Judah and Judaeans in the Neo-Babylonian Period* (Winona Lake IN.: Eisenbrauns, 2003), s. 93-107; Knauf, "Bethel", s. 319.

³² Knauf, "Bethel", s. 305-309; Y. Amit, "Epoch and Genre: The Sixth Century and the Growth of Hidden Polemics", i Oded Lipschits og Joseph Blenkinsopp (red.), *Judah and Judaeans in the Neo-Babylonian Period* (Winona Lake IN.: Eisenbrauns, 2003), s. 135-151.

³³ Jeffrey R. Zorn, "Nasbeh Tell en-" i *NEAHL* III, 1993, s. 1098-1102; idem, "Tell en-Nasbeh and the Problem of the Material Culture of the Sixth Century", i Oded Lipschits og Joseph Blenkinsopp (red.), *Judah and Judaeans in the Neo-Babylonian Period* (Winona Lake IN.: Eisenbrauns, 2003), s. 413-447.

³⁴ Melody D. Knowles, *Centrality Practiced: Jerusalem in the Religious Practice of Jehud & the Diaspora in the Persian Period* (Atlanta: SBL, 2006), s. 45-47

³⁵ Dette er hovedkonklusionen i Liz S. Fried, *The Priest and the Great King. Temple-Palace Relations in the Persian Empire* (Biblical and Judaic Studies, 10; Winona Lake: Eisenbrauns, 2004), baseret på komparative

præsteskabet og tempelpersonalet blev en del af det politiske magtapparat også.